# LOS FILOSOFOS Y SUS FILOSOFIAS

Dirección:
J. M. BERMUDO

A. Alegre • C. Flórez • F. J. Fortuny •
V. Gómez Pin • M. A. Granada • J. Marsal • L. Robles

Volumen 1


editorial vicens-vives

Primera edición, 1983

Depósito Legal: B. 9.291-1983
ISBN: 84-316-2134-6
N.º de Orden V.V.: C-357



IMPRESO EN ESPAÑA
PRINTED IN SPAIN

Editado por Ediciones VICENS-VIVES, S.A. Avda. de Sarriá, 130. Barcelona-17.
Impreso por Gráficas INSTAR, S.A. Metalúrgia, s/n. Esquina Indústria. Hospitalet (Barcelona)

# Presentación

El proyecto *Los filósofos y sus filosofías* ha estado inspirado por un triple objetivo. Deseábamos, en primer lugar, ofrecer al lector que desea iniciarse al estudio de la filosofía, o a aquél que se ve empujado a ella por imperativos académicos, una colección de estudios tales que cada uno de ellos por separado constituyera una exposición general, con información suficiente, del pensamiento de los más importantes filósofos; y, simultáneamente, que en conjunto hiciera las veces de una Historia de la Filosofía «sin letra pequeña». No consideramos que este libro sea una Historia de la Filosofía; ciertamente, no coincide con el concepto que tenemos de esta materia; no obstante, creemos que no lo es *menos* que muchas de las obras que se encuentran y pasan por tales en el mercado, las cuales simplemente incluyen más autores, a veces a costa de la profundización en los de ideas más fecundas, las que no sólo son «históricas» sino que han hecho «historia». Aquí se han expuesto las filosofías de un buen número de filósofos, las filosofías que han protagonizado la historia de este campo de especulación; se han expuesto y se han «explicado», se han relacionado, comparado, valorado, criticado, parafraseado, citado, cronografiado, clasificado, biografiado, comentado, contextualizado, etc. todo menos condenado; y tales cosas son las prácticas parciales que espontáneamente, y no diferenciándose más que en la proporción y en la medida, realizan los hitoriadores de la filosofía. Hemos hecho, en definitiva, algo muy similar a lo que

se considera una Historia de la Filosofía. Quizás no podía ser de otro modo, pues los autores son todos ellos «profesionales» de este quehacer; más aún, todos ellos son profesores de Universidad, están dentro de la «Academia», aunque en bastantes casos algunos de ellos busquen, con el tono y el estilo, poner de relieve que la existencia no siempre conviene a la esencia, que la situación o estado no es la naturaleza. Digna afirmación de la voluntad que no elude totalmente la determinación, pues, como diría Hume, hasta la invención y la rebelión pertenecen a la *naturaleza*, es decir, al hábito. O, como diría Bergson, la negación supone el hecho positivo, al que simplemente añade el rechazo.

En segundo lugar nos proponíamos que los textos sirvieran para estimular y orientar a quienes desearan profundizar en el estudio de un filósofo o en algunas de sus problemáticas. Había, por tanto, que ofrecer la información historiográfica adecuada para dar ideas de las líneas de interpretación más relevantes y del estado actual de la investigación sobre el tema. A ello debía responder, especialmente, el «apéndice bio-bliográfico» que cierra cada uno de los capítulos. Esta tarea es hoy aspecto importante en cualquier Historia de la Filosofía seria; el historiador acostumbra a comenzar siempre por describir la red principal de lecturas, aunque sólo sea por el deber moral de *localizar* la suya. Además, pensamos que cada vez más, a medida que se debilita la presión de Hegel (tendente a sometar la Historia de la Filosofía a una «filosofía de la historia» que la inspira y la domina), la de Marx (que prometía una *ciencia* de la Historia al haber descubierto la ley del movimiento social y, en especial, de las sobreestructuras, en los modos de producción y su ritmo dialéctico), y la de Comte y los positivistas (que instauraban una historia de la filosofía como incesante proceso de maduración y racionalización de la idea)...; a medida que estas tres filosofías pierden hegemonía y, por tanto, debilitan su presión sobre los estudiosos, el historiador de la filosofía parece resignarse y asumir la tarea de diseñar un mapa filosófico y trazar sobre el mismo posibles excursiones; y, así, divide el tiempo y el espacio entre describir el mapa, resumir los folletos de «viajes filosóficos», con sus lugares, sus rutas y sus «objetos de interés histórico», y ofrecer un ejemplo práctico —una lectura, una interpretación— de cómo se puede seleccionar un itinerario y convertir el viaje en tensión heroica, en relajado cinismo, en entusiasmo hagiográfico, en frialdad protocolaria, en ceremoniosa neutralidad, en superficialidad periodística, en condena ecuánime o apocalíptica de juez o de sacerdote, en emoción literaria, en añoranza o esperanza, en postal testimonial o en cuaderno de notas... Cada filosofía, como cualquier otra realidad, *histórica* o no, es una buena ocasión para recorrer los caminos que otros recorrieron, para vivir su aventura y su vida. Hobbes, que supo entender el pensamiento, la razón, como instrumento biológico al servicio de la maximización de la «potencia vital», es decir, de la sobrevivencia y la felicidad, seña-

laba que la utilidad del pensamiento, que permitía al hombre su dominio sobre los demás seres, consistía en que gracias a la *imaginación* puede representarse anticipadamente todas las secuencias posibles de una acción, es decir, puede vivir anticipadamente, imaginariamente, los mundos posibles; y, gracias a la razón, el hombre puede *calcular*, medir y, así, decidir, apostar por un desarrollo con la mayor eficacia. Ya no se trata de conocer el pasado, y mucho menos de explicarlo, de decir su necesidad; se trata sólo de vivirlo de la única forma que nos es posible: imaginariamente. Y no para aprender de la historia como maestra de la vida; solamente para aprovechar y disfrutar de las rutas audaces que otros abrieron en las sombras, en los desiertos, en el silencio, en el ruido, en la evanescencia, en el caos, etc. Cada uno de los ensayos que aquí incluimos ofrece, junto al oportuno mapa comarcal, un relato biográfico, una aventura teórica del autor, una oferta de «toring philosophical information».

Y éste era, precisamente, el tercer objetivo que nos propusimos: que cada autor hiciera su lectura de *su* filósofo, que se dejara ver él mismo, que no se sintiera obligado a sometarse —como suele ocurrir en las obras generales— a la narración de las rutas usuales, las de primer orden, las constantemente frecuentadas; sino que, por el contrario, se sintiera libre en su recorrido filosófico. No queríamos ofrecer un *Aristóteles*, un *Hegel*, un *Kant*... con la imagen media de la resultante de la larga tradición investigadora; preferíamos ofrecer el *Aristóteles* de V. Gómez Pin, el *Plotino* de Cirilo Flores, el *Nietzsche* de R. Valls, el *Sartre* de F. Gomá, el *Galileo* de A. Beltrán... Es decir, aspirábamos a que fuera un libro de interés para todos aquellos estudiosos de la filosofía que ya conocen en sus rasgos generales el pensamiento de Bruno, de San Agustín, de Wittgenstein, de Foucault, de Eriugena, Bergson, Parménides..., pero para quienes tendrá un indudable interés conocer las lecturas que de los mismos hacen M. A. Granada, L. Robles, I. Reguera, G. Albiac, F. Fortuny, L. Jiménez, J. Marsal, etc... Y aspirábamos conscientes de que, a pesar de estimular una lectura libre, el resultado no sería extemporáneo ni extravagante en ningún caso (como ocurre siempre que se trabaja seriamente, es decir, respetando los méritos —en ideas y método— de los otros especialistas del tema). Más aún, en su conjunto, el libro, con sus tres volúmenes, ha resultado francamente académico y actual. El *Adorno* de M. Boladeras, el *Locke* de A. González, el *Quine* de Acero, o el Husserl de Chacón, como el *Platón* de Alegre o el *Descartes* de X. Echeverria, como qualquiera de los otros, son lecturas indudablemente personales, que dejan ver al autor, pero perfectamente en línea con la visión profesoral que destila la historiografía contemporánea de los respectivos filósofos. Si se tomara —cosa que no sería exacta— el repertorio de colaboradores como muestra de la «comunidad» de filósofos del país, habría que concluir necesariamente que en ella domina la prudencia y la distensión. Creemos, incluso,

que el libro refleja un cierto talante escéptico que merece, a nuestro entender, ser valorado positivamente, pues es el que corresponde a una filosofía sana, es decir, *saneada* de ese mesianismo que suele llevar dentro cada filósofo, y que le lleva a hablar unas veces como sacerdote y otras como apóstol sin Dios. Talante que permite unir en el mismo volumen el discurso de tonalidades heroicopesimistas con el texto de la más exquisita y relajante erudición. En suma, invitando a cada autor a que pusiera su diferencia, cumplíamos una finalidad; y leyendo el resultado convenimos en que se ha llevado a cabo sin extravagancias.

Tales eran los propósitos y, como puede desprenderse de las últimas líneas, estamos satisfechos de los resultados, aunque dejemos al lector la última palabra. Estamos satisfechos a pesar de que hemos pagado cierto «precio editorial» en la falta de uniformidad de los distintos trabajos. Nos referimos a la falta de uniformidad técnica, pues la falta de uniformidad de método, de enfoque, de contenido, estuvo asumida y deseada en el proyecto. Era inevitable que así fuera. Los autores que han montado su reflexión en perspectivas de biografía intelectual no podían repetirla, aunque fuera condensada en el apéndice biobliográfico; filósofos como Parménides, que fuerzan ineludiblemente a montar la reflexión en perspectiva historiográfica, determinan efectos semejantes. Sea por el filósofo en cuestión, sea por el enfoque libremente abordado por el autor, debía aparecer una cierta desigualdad, precio que conscientemente estábamos dispuestos a pagar... Y, honestamente, creemos que domina la «unidad», aunque en algunos casos restalle con fuerza la «diferencia».

Sólo lamentamos las ausencias (que brillan más en el libro terminado que en el proyecto, sombreando por la necesidad de límites) ¿Por qué no Schopenhauer? ¿Y Carnap? ¿Y Kierkegaard? ¿Y el otro?. Quizás por eso, porque había muchos *otros,* porque no podríamos eliminar la legitimidad de la pregunta. Creemos, no obstante, que *todos* los filósofos incluidos debían estar presentes, aceptando que también otros lo merecen, e incluso conviniendo en que pueda existir un agravio comparativo a alguno de los que ha quedado fuera. Nos conformamos con haber acertado en no haber incluido arbitraria o caprichosamente a ninguno de los que están. Esperamos que en una futura ocasión podamos ampliar la lista.

En fin, deseo expresar mi agradecimiento a los profesores F. Gomá, R. Valls, M. A. Granada, A. Beltrán, M. Boladeras, F. Fortuny, A. Alegre, L. Jimenez, G. Albiac, J. J. Acero, P. Chacón, I. Reguera, L. Robles, C. Flores, V. Gómez-Pin A. González, J. Marsal y X. Echeverría que amablemente aceptaron colaborar con nosotros y que, en conjunto, soportaron el ritmo e hicieron posible este libro.

Quiero también expresar a Albert Vicens, el editor, mi reconocimiento y mi

agradecimiento. Mi reconocimiento por la confianza que puso en mí, ya que se limitó a invitarme a concebir algún proyecto, a aceptarlo sin condiciones y a realizarlo sin limitación alguna; mi agradecimiento porque puso a mi disposición cuantos medios fueron necesarios y aportó valiosas consideraciones técnicas. En fin, creo que no actuó como editor, pues, aunque parezca extraño, nunca habló de gastos ni de ventas potenciales. Actuó como convenía: con escrúpulos de filósofo.

J.M.B.

# Índice

*Parménides*



*Parmenides Eleates philoſophus. uixit Olympiade nonageſima.*

# Parménides, la filosofía en la democracia

Jordi Marsal

## 1. Introducción[1]

A mediados del siglo VIII a. C. se produce en todo el mundo griego una crisis profunda de tipo social, político e ideológico, como consecuencia de las profundas transformaciones económicas producidas por la aparición y desarrollo del comercio mercantil. Sintetizando este amplio y complejo fenómeno, podríamos afirmar que aparece un nuevo modelo global de convivencia: la polis, un nuevo modelo de relación política: la democracia, y una nueva forma de estructuración ideológica: la filosofía.

En el campo de los modelos de convivencia vamos a asistir al paso del modelo tribal (producción de valores de uso, relaciones sociales basadas en la familia, visión unitaria y estática del mundo, etc.) al modelo de la polis (producción de valores de cambio, relaciones sociales basadas en relaciones individuales de mercado, ruptura de la primitiva visión unitaria y estática del mundo, etc.).

En el campo de las formas políticas asistimos a la crisis de la sociedad aristocrática estructurada jerárquicamente a partir del *ánax* y los *basileis* y al advenimiento de una concepción democrática estructurada alrededor del concepto de nómos (ley), equidistante de todos los miembros de la comunidad. En este paso aparecen las figuras intermedias del tirano y del legislador.

1. En la bibliografía se encontrarán las obras fundamentales para un mayor desarrollo de los distintos temas tratados en esta introducción.

En el campo de la estructuración ideológica, si la antigua sociedad se expresaba a través de lo que hemos llamado pensamiento mítico, asistiremos a una nueva forma de comprender la realidad, que responde a la necesidad de ofrecer unas nuevas respuestas a unos nuevos problemas. Esta nueva forma será lo que hemos llamado filosofía, y a ella corresponde un nuevo personaje que denominamos filósofo. El filósofo primitivo griego es, a la vez, una mezcla de «técnico» en la resolución de problemas materiales, de «legislador» que ofrece nuevas teorizaciones para regular la convivencia democrática desde una convivencia aristocrática, y de «pensador sobre la realidad física» que trata de ofrecer visiones más o menos globales del universo (*cosmos*) y de la naturaleza (*physis*).

Esta introducción general nos es necesaria para enmarcar y comprender el contexto en el cual se sitúa este complejo «filósofo» que es nuestro personaje: Parménides de Elea.

La primera colonización griega había llevado a la aparición de colonias en las costas de Oriente. (Allí, estas colonias entran en conflicto primero con frigios y lidios y finalmente con los persas, lo que producirá la segunda colonización desde las costas de Asia Menor hacia el Mar Negro, las costas africanas y el sur de Italia, la Magna Grecia). Una de estas metrópolis del Asia Menor es Focea. Los focenses fundan Marsella hacia el 600 y poco después Alalia en las costas de Córcega. En el 542 Focea cae bajo las fuerzas persas dirigidas por Harpago, y los focenses se ven obligados a dirigirse hacia sus colonias occidentales y se asientan en una colonia en las costas corsas: Alalia. Sin embargo, el progresivo asentamiento de griegos en la Magna Grecia comporta fuertes hostilidades con los cartagineses por el Sur y con los etruscos por el Norte. Esta situación culmina en el año 535 en una batalla naval frente a Alalia entre griegos y la flota etrusco-cartaginesa. El resultado de la batalla es incierto, pero supone un freno a la actividad griega: a partir de este momento no se fundarán nuevas colonias, y con ello la mentalidad dinámica y emprendedora del colonizador va a verse sustituida por la mentalidad necesitada de orden y estructuración del comerciante.

Los focenses abandonan la colonia de Alalia y, tras una breve estancia en Regio, se dirigen a un poblado donde ya se habían asentado entre el 570 y el 565. Este poblado es Elea. Junto con los focenses va también un grupo procedente de Posidonia. Esta compleja fundación de la ciudad tiene su traducción en la estructura urbanística de la ciudad. Tres núcleos la componen: la acrópolis (primera fundación), un barrio meridional y uno septentrional (uno de origen aqueo, otro de procedencia jonia), unidos por una larga vía en la que se encuentra una puerta (la Porta Rossa) que separa los dos barrios. Todo esto nos indica que no siempre las relaciones entre ambas comunidades fueron fáciles.

En esta ciudad nace Parménides. Sobre su fecha de nacimiento existen distin-

tas posiciones: entre el 544-541, entre el 530-520, hacia el 515. Procedente de una familia aristocrática, parece jugar un papel de importancia en la vida política de la ciudad, especialmente en algún momento de tensión entre las dos comunidades, coincidente con momentos de peligro exterior para la ciudad, a consecuencia de las distintas alianzas y luchas, entre las ciudades de la Magna Grecia, en las que juegan un papel importante las comunidades pitagóricas, con las que Parménides parece tener relaciones de distinto tipo.

Como consecuencia de estas luchas las ciudades buscan ayuda en las de Grecia, y así Elea se orienta hacia Atenas. En este contexto se produce, hacia el 445, una visita de Parménides, acompañado por su discípulo Zenón, a Atenas, donde parece que conoció a Sócrates.

Las últimas referencias nos lo sitúan en Elea, aún vivo hacia el 436, donde debería haber muerto no mucho después.

Como conclusión de los pocos datos que conocemos de la vida de Parménides y del contexto histórico, deberíamos tener presente, para una lectura del poema escrito por Parménides, los siguientes elementos:

1) el contexto social en que escribe su obra es fundamentalmente complejo: la evolución de estructuras tribales-aristocráticas-míticas a estructuras «políticas-democráticas-filosóficas» y el asentamiento de una sociedad comercial en un ambiente de luchas contra otros pueblos, entre las propias ciudades griegas y entre las propias comunidades de Elea;
2) el contexto ideológico es también complejo: por un lado, las ideas que los colonos llevan consigo desde la Jonia (la tradición «física» jonia); por otro lado, tradiciones de pensamiento mítico-religioso (animismo, chamanismo, etc.) que sufren un gran desarrollo especialmente en el orfismo. Al mismo tiempo, elemento importante lo constituye el complejo pensamiento de las comunidades pitagóricas de profunda influencia tanto en el aspecto ideológico como político.

A partir de este marco vamos a presentar las posibles lecturas del poema parmenídeo en sus tres partes: el proemio, la vía de la Verdad y la vía de la opinión. El procedimiento metodológico que vamos a seguir se centrará en la presentación de los análisis de diferentes autores, estructurados a partir de los tres posibles niveles de lectura del poema en general:

1) una lectura mítico-religiosa
2) una lectura urbanístico-política
3) una lectura metodológico-ontológica.

## 2. El Proemio del poema[2]

En el proemio Parménides nos narra su viaje en un carro conducido por yeguas y guiado por las doncellas helíades, que tras abandonar la morada de la Noche se dirigen hacia la luz, traspasando las puertas de los caminos de la Noche y el Día, protegidas por Dike. Una vez atravesadas, el viajero es recibido por una diosa que le expresa que su viaje por este camino no es fruto del azar sino de Themis y Dike, y que ella va a revelarle todo, desde el corazón bien redondo de la Verdad hasta las opiniones de los mortales, sobre las cuales no hay fe verdadera.

Al leer el proemio, alguien podría pensar que está leyendo una simple descripción poética sin ningún significado especialmente filosófico. Sin embargo, tanto desde el uso de un vocabulario determinado, de amplias resonancias como vamos a ver, como desde la descripción propia de este viaje, es evidente que nos hallamos ante algo más que una simple descripción. Pero, ¿cómo debemos interpretarlo?

Leyendo atentamente las diversas posiciones existentes y a partir de una lectura del propio proemio, podemos señalar que, como todo el poema, admite tres niveles de lectura o, si se prefiere, tres tipos de interpretaciones diferentes:

1) una lectura mítico-religiosa,
2) una lectura lógico-epistemológica, y
3) una lectura política.

Si tratásemos de sintetizar estas tres posiciones, podríamos decir que, para la primera, el proemio describe una experiencia religiosa, ligada al mundo mítico-religioso de la Magna Grecia; para la segunda, el proemio es la expresión (alegórica o no) de un método para alcanzar el conocimiento verdadero; para la tercera, el proemio es la expresión de una situación política concreta.

En primer lugar, vamos a exponer más extensamente las características de cada una de estas lecturas, a través de distintos textos significativos de cada una de ellas.

### *2.1. Lectura mítico-religiosa*

El punto de partida de esta lectura se centraría en que el proemio expresa una experiencia religiosa del poeta, una experiencia mística que se nos narra a la ma-

---

2. Los distintos textos que se reproducen o a los que se hace referencia pertenecen a las obras citadas en la bibliografía.

nera de las arcaicas literaturas místico-religiosas. Así, Jaeger afirma: «la vision de cette mystérieuse entrée au royaume de la lumière est une autentique expérience religieuse... il faut plutôt en chercher l'origine dans la dévotion des cultes à mystères et des rites d'initiation. Comme ceux-ci étaient florissants dans l'Italie du Sud à son époque, Parmenide les a vraisembleblement connus»; y de esta forma, «telle est la signification de «l'homme qui sait»: c'est un homme auquel est accordée une connaissance d'origine plus élevée, un analogue du «gnostique» ou du «myste» des rites d'initation religieuse, distinct des non-initiés». Esto se une a su concepción del origen de la filosofía: «à son origine, "l'école philosophique" n'est rien d'autre que la forme sécularisée d'une communauté religieuse».

En este camino han seguido a Jaeger autores como Verdenius o Mansfeld.

Esta experiencia religiosa, se halla, como ya señala Jaeger, unida a los ritos de iniciación. Así, Thomson nos dice que «este pasaje no debe considerarse como una alegoría sino más bien como un relato verídico de una experiencia religiosa que ha revestido la forma tradicional de una iniciación mística. Como pitagórico, Parménides había sido adiestrado en los deberes de una sociedad secreta que era, a la vez, religiosa y científica». De tal forma esto sería cierto que la descripción gráfica del proemio se correspondería a una verdadera ceremonia de iniciación: «todo lo anterior (el proemio) es tomado de los Misterios, «el mortal vidente» es el iniciado, como en Heráclito. La carroza es la carroza mística de Esquilo, Sófocles, Platón y muchos otros escritores posteriores, tanto paganos como cristianos. Los velos de las Hijas del Sol son los que usaban los aspirantes a la iniciación durante las ceremonias de purificación. Una de las partes más celebradas del ritual eleusino era el momento en que se traían antorchas que iluminaban la oscuridad con sus resplandores, del mismo modo que se encienden las velas a medianoche durante las ceremonias del sábado de la moderna pascua griega. Los portales representan las puertas del santuario interior, dentro del cual se celebraban las ceremonias reservadas a los iniciados del segundo grado».

Estos rituales corresponderían a toda una tradición religiosa, de características místicas, ya sea la tradición órfica, ya la pitagórica. Así, puede afirmar P.-M. Schuhl: «Parménide emprunte la forme de son poème aux révelations mystiques: c'est là ce qu'il convient de retenir tout d'abord des discussions qui avaient pour but de préciser s'il s'agit d'une Descente aux Enfers ou d'un Voyage au Ciel... mais les textes ne nous permettent pas de choisir entre les deux hypothèses, entre lesquelles se partagent les érudits; dans ces conditions, on est amené à se demander si ce n'est pas volontairement que Parménide a évité toute expression qui ne pouvait s'appliquer à la fois à la conception stellaire que préfèrent les pythagoriciens et à la conception «infernale» de l'au-delà, qui paraît predominer dans l'orphisme. S'il en est ainsi, ce qui paraît fort vraisemblable, les nombreuses tentatives

faites par les interprètes en vue d'une localisation précise iraient contre les intentions même de l'auteur».

En la misma dirección apunta Zafiropulo, señalando la influencia de la tradición órfica y de la pitagórica: «ceci étant, nous sommes bien de l'avis de Burnet... que Parménide a fort probablement tiré la forme de son poème de quelqu'apocalypse orphique du VI^e^ siècle... il semble que, si la première et la troisième partie du poème sont bâties sur l'archaïque système animiste utilisé par les orphiques (et par les pythagoriciens), cela prouve péremptoirement qu'il ne peut en aller autrement de la deuxième, même si ces éléments y sont moins apparents», aunque sea en un sentido amplio: «quand nous parlons de l'orphisme nous n'entendons pas l'espèce d'Eglise que les historiens de la religion ont bâtie de toutes pièces, mais ce mouvement quelque peu diffus qui, au VII$^{e}$ et VI$^{e}$ siècles, correspondit à la renaissance de la vie religieuse qui avait été à moitié etouffée par le naturalisme de l'époque précédente. Il y eut incontesteblement en cela une influence orientale favorisée par le développement du commerce, mais cette époque correspondit aussi à la montée de classes sociales nouvelles qui apportaient leurs cultes propres, lesquels, concurrençaient celui, souvent quelque peu formel, rendu au Dieu de la cité. La poussée mystique fit renaître les mystères locaux et surtout mit en honneur Dionysos et ses orgies. Finalement, il s'établit une «vie» (Bios) orphique avec les interdictions des tabous, des extases et des initiations. Mais le mouvement ne fut jamais codifié, il n'est pas parti d'en haut, c'est-à-dire d'un réformateur, pour s'étendre, mais a correspondu à une poussée de masse»; y en lo que se refiere al pitagorismo: «quel peut être le sens de ce prologue? A notre avis il symbolise sans aucun doute possible l'initiation qui était de règle dans la secte pythagoricienne, comme d'ailleurs dans toutes les religions à mystères... Pour Parménide, il n'en allait de toute évidence pas ainsi et s'il fait débuter son poème, sommet insurpassable du savoir, par une allégorie représentant l'initiation, c'est précisément parce que dans les écoles animistes tout enseignement sans exception se terminait sur le plan surnaturel et culminait dans un rite initiatique».

Para algunos habría que añadir a estas tradiciones estrictamente religiosas la tradición mística griega, en especial la tradición hesiódea. Así, según Gigon, «el momento decisivo es aquel en que Parménides atraviesa la puerta en que se separa el día de la noche... dintel y umbral son de piedra, y la puerta es llamada ditherios. No es más que la apertura entre el techo celeste y el suelo, el espacio del Caos hesíodico que Parménides presenta como relleno del Eter. La portera es la Justicia... ella es la que vigila para que Helios entre y salga, según medida, en los tiempos prescritos».

También se encuentra en la misma línea García Bacca, aunque aquí con connotaciones claramente ontológicas: «el poema ontológico cae y se verifica dentro

del primer compás de la ontogenia hesiodiana, en el Caos en cuanto Ser de los seres todos o cosas-en ser; y el poema fenomenológico surge en el segundo y tercer compases de la ontogenia... Parménides rehace Hesíodo al revés, invierte la Teogonía y se coloca en el momento auroral del Caos en cuanto Caos, del ser-en-involución explosiva... Pues bien: el método de Parménides —y el de Hegel— consiste en volver al Caos, reducir las cosas al Caos, las cosas "a ser", al estado de ser, ponerlas "en ser".»

Sin embargo, la mejor síntesis y exposición de esta lectura la hallamos en Bowra. En su artículo hallamos sintetizados los distintos elementos mítico-religiosos que confluyen en la articulación y desarrollo del proemio:

— la tradición de la poesía lírica (Píndaro, Simónides, Baquílides, Alceo, Teognis),
— la tradición épica, de Homero a Hesíodo, el mito de Faetón,
— el tema del viaje celestial (Aristeas, Epiménides),
— la tradición órfica.

Y estos temas y tradiciones, con una articulación propia y original, muestran una nueva actitud: «It may, then, be admitted that in his Proem Parmenides uses certain ideas and images which were familiar to his time, but he used them for a new purpose, and especially he narrowed their application to his own sphere of the search for knowledge... It shows that Parmenides views his tack in a religious or mystical spirit... Parmenides regarded the search for truth as something akin to the experience of mystics, and he wrote of it with symbols taken from religion because he felt that it was a religious activity».

### 2.2. *Lectura lógico-epistemológica*

La lectura lógico-epistemológica es probablemente la más antigua de todas, pues se remonta al comentario de Sexto Empírico. Lectura que también hallamos en Fränkel. Para Cornford: «We need not linger over the allegorical Proem. Parmenides travels on the chariot of the Sun along a road, far from the beaten track of men, which leads through the gates of Day and Night. Beyond them he is welcomed by a goddess. Her dwelling on the further side of these gates must be symbolic. Light and Darkness are the two chief opposites in the world of misleading appearances».

También para Gigon «¿Qué quiere decir todo este viaje? En lo esencial no puede haber duda alguna. El camino de la noche a la luz es el camino de la opinión del hombre hacia la verdad... El ser corresponde a la verdad, y la luz representa también el ser... La noche representa el no-ser lo mismo que la luz el ser».

Por su parte afirma Zafiropulo que «Parménide identifie la nuit avec la non-connaissance, d'où nous pouvons conclure, semble-t-il, que le jour, la lumière, le soleil s'identifiaient avec la connaissance... Cette course de Parménide est une course vers la lumière (c'est-à-dire vers la connaissance)... pour arriver à ce but le postulant devait d'abord assimiler toutes les connaissances humaines».

También para Raven «describe Parménides con toda claridad su tránsito del error a la iluminación y es lo más probable que, como sugirió Diels, tomara prestada la forma alegórica de la literatura oracular y mistérica». En igual sentido se pronuncia también Deichgräber.

Pero es en Untersteiner y en Taran en quienes la posición metodológica toma una forma más original y, a la vez, más profundizada.

Para Untersteiner «il "método" filosofico in Parmenide rappresenta la base e la sostanza stessa della sua speculazione. La grande novità consiste forse, soprattutto, in questa compenetrazione di metodo e di pensiero. Che il "método" presenti in relievo singolare salta súbito agli occhi: il proemio... no sono altro che continue variazioni e sviluppi di questo tema capitale». Entonces ¿qué papel juega el elemento religioso en el proemio? La respuesta es clara: «Certo il proemio tutto, piú o meno, lascia trasparire forme religiose, sia quanto al tema, sia per quello che si riferisce alla terminologia e a particolari situazioni. Ma è notto che il pensiero greco, proprio nell'epoca di Parmenide, manifesta la tendenza a servirsi dello stile e degli schemi del pensiero religioso, allo scopo di sprimere concetti che religiosi non sono piú». Llega así el elemento central de la interpretación de Untersteiner: la idea de colaboración entre la divinidad y el hombre: «nonostanto che, formalmente, mondo divino e mondo umano rimangano, in questo proemio, sempre distinti, dopo l'attaco iniziale e, com'è logico, via in tutto il corso del poema didattico, il momento umano preverrà decisamente: l'eidōs phōs determina mediante la sua stessa essenza entro il processo di «collaborazione» uomo-dio, una specie di metamorfose di daimōn in senso razionalistico, cioé umano nel significato piú elevato della parola. Si pottrebbe quasi dire che, una volta compiutosi il fenomeno della «collaborazione uomo-dio» l'uomo trasmette al divino le proprie categorie di pensiero». Entonces ¿en qué sentido hay que tomar el relato del proemio?: «La via che conduce là dove c'è la «realtà» aspaziale e atemporale, poichè determina un viaggio fuori dello spazio e del tempo, è pur essa una via che sta fuori dello spazio e del tempo».

En el caso de Taran la interpretación es concisa y sin ropajes artificiales. Es la lectura metodológica despojada de todo elemento accesorio: «As for the meaning of the proem, the wording of its text is sufficient to prove that Parmenides did not intend his journey to be taken as a reality in any sense. We have seen that Parmenides speaks of his journey as a repeated experience... it is necessary to give

their full value to these expressions and infer that the proem is not a reference to a specific occasion. This excludes the possibility that the «revelation» is an actual experience... The reason behind Parmenides' decision to put his doctrine as a revelation coming from a nameless goddess was his desire to emphasize the objectivity of his method... But once Parmenides had decided to express his truth as a divine revelation, the natural thing to do was to use the language and meter of didactic epic».

*2.3. Lectura política*

Una lectura política del proemio no ha sido frecuente y, cuando se encuentra, acostumbra a tener un carácter parcial: se señala una interpretación política de algún elemento aislado del proemio. El papel definidor de la presencia de *hippoi kai arma*, la función de embajador realizada por Parménides, etc. En algunos casos, se ha centrado la interpretación en los elementos jurídicos del proemio; así E. Wolf: «*thémis* come *dikē* sono tutte due di origine divina... piuttosto davanti al greco di quest'epoca il diritto, che per lui è evidentemente "divino", si scinde secondo i due grandi mondi politici...: il mondo della nobiltà e il mondo della pólis».

Se puede señalar que el espacio que reflejaba el proemio no era una espacio irreal, sino que se trataba de una descripción de la ciudad de Elea, con la presencia de dos comunidades, en tensión entre sí, unidos sus dos núcleos por un camino en el que se abría una puerta. A. Cappizzi ofrecía una aproximación política general al proemio que podría centrarse en las siguientes hipótesis:

1) el proemio describe la estructura urbanística de la ciudad de Elea,
2) el viaje narrado refleja un viaje real, realizado por Parménides en su calidad de hombre político,
3) el motivo del viaje era conseguir la reapertura de la puerta, cerrada por una de las comunidades, debido a tensiones entre ellas, viaje que era culminado por el éxito.

Extendiéndonos en cada uno de estos puntos se encontraba:

*1)* Los elementos descritos en el proemio coincidían con los restos arqueológicos y el conocimiento de la ciudad. Estos elementos eran:

a) la existencia de tres núcleos de población (*astē*),
b) la existencia de un camino de unión a través de los tres núcleos (*kata, panta, astē*), camino de difícil tránsito, bordeado de chopos silbantes (*malakoisi*) por el viento, y que iba de la parte umbría a la parte solana,

c) la existencia de una fuente, dedicada a la nimfa Velia, por lo que el camino se conocía como el *odos daimonos*,

d) la existencia de una puerta (*pylai*), cuyos restos conservados coinciden con la descripción que realiza Parménides, puerta que se cerraba en la dirección de acuerdo con el sentido del viaje de Parménides (es decir, poseían las llaves los habitantes del núcleo sur).

*2)* La situación política de Parménides le convierte en embajador para tratar de conseguir la apertura de la puerta cerrada, por los motivos que después señalaremos. La actuación de Parménides es paralela a la de otros legisladores-mediadores que existen en esta época, como Zeleuco en Locro o Carondas en Regio.

*3)* ¿Por qué estaba cerrada la puerta? Capizzi aventura dos hipótesis: «una prima ipotesi è quella del conflitto tra due nuclei etnici diversi costituenti la città: situazione non nuova delle colonie greche... più probabile è la seconda ipotesi, una secessione della plebe analoga a quella dell'Aventino... l'episodio romano, del resto, non era un caso isolato: le città greche ne conobbero certamente molti analoghi». ¿Por qué se produce el viaje? ¿Por qué triunfa en su embajada? ¿Qué significado tiene este triunfo? ¿Cómo se refleja en el poema?... Capizzi responde: «la potenzas siracusana domina dunque questa ultima parte del proemio (l'esordio del discorso della dea)... Annibale era alle porte, le vecchie contese dovette fare leva sulla paura per ottenere l'apertura della porta ai fuorusciti e il costituir-si dell'unità, dell'altra dovette calmare quella paura con la promessa di un governo non inferiore per qualità (anche se necessariamente inferiore nei riconoscimenti) a quello siracusano, e capace quindi di far fronte al pericolo se l'unità fosse stata effettiva. Il discorso della Giustizia, iniziatosti con una proposta politica, non si esaurisce nel proemio».

## 3. La vía de la Verdad[3]

Una vez el poeta ha llegado ante la diosa, ésta se dispone a exponerle su mensaje sobre los posibles caminos de acceso al conocimiento de la realidad. Dos vías posibles parecen abrirse: una vía errónea que siguen la mayoría de los humanos y

3. La mayor extensión dedicada al proemio y a la vía de la opinión (temas tradicionalmente considerados de menor importancia), frente a la de la vía de la Verdad, es de-

una única vía verdadera de conocimiento de la realidad, que va a ser descrita a través de sus cualidades.

La vía de la Verdad se nos aparece a la vez como un método de análisis y deducción que el hombre debe seguir y como una descripción de la realidad, cuyas características aparecen como consecuencia del mismo método.

Para muchos, nos encontramos por primera vez en la historia del pensamiento con el nacimiento de una lógica racional y también con la aparición de la ontología. Frente al pensamiento dinámico y dialéctico de Heráclito se nos propone una concepción de la realidad estática y deductiva.

Sin embargo, las lecturas de esta vía tampoco son uniformes, y los autores nos proponen diversas interpretaciones, más o menos parciales de esta parte del poema. Y como antes veíamos en el proemio, podemos sintetizarlas en los mismos tipos.

### *3.1. Lectura mítico-religiosa*

Para Jaeger, la descripción del Ser no estaría alejada de la descripción de la divinidad; así «estos predicados muestran claramente la dirección en que se mueve el pensamiento de Parménides: éste tiende a alejarse del mundo del Devenir hacia un Ser absoluto... En rigor, se parece mucho más a la pura forma de aquella idea en que había tenido su raíz toda la investigación filosófica anterior: la idea de la existencia eterna como base de todo conocimiento. Los milesios habían encontrado esta existencia eterna en su primer principio, al que proclamaron divino. Análogamente pone Parménides en contraste su ente con el mundo de las ilusiones de los «mortales» y predica su evangelio como una revelación de la diosa de la luz, una figura puramente teológica, introducida para hacer resaltar la importancia del verdadero Ser».

Thomson, por su parte, también nos pone en evidencia otros elementos claramente míticos de la vía de la Verdad: la presencia de los no-videntes frente a la revelación divina nos dirige a los Misterios y sus iniciaciones; la concepción monista, inmóvil del ser, se identifica claramente con la concepción mítica de la realidad.

Esto nos remite a otro elemento típico del pensamiento mítico: la identificación entre el símbolo y lo simbolizado, entre pensar-decir y existencia; y así aparece en el fragmento 3, que, por otra parte, ha recibido dos tipos de interpreta-

---

bido precisamente al hecho de que, por ser considerada como la parte principal, ha sido ya más ampliamente tratada en la mayoría de obras.

ción: 1.ª la posición «idealista», según la cual se atribuiría a Parménides la idea de que el pensar determina lo que es real y lo que no es real, lo que existe y lo que no existe, y 2.ª la posición «realista», según la cual solamente se podrá pensar lo que precisamente es real, sólo lo existente es pensable.

Por otra parte, los campos semánticos que se utilizan en esta vía pertenecen también al lenguaje religioso de los misterios: así, el propio concepto de *aletheia*, el campo *peitho-pistis-apatēlos*, la identificación de *physis dike*, etc.[4].

### *3.2. Lectura metodológico-ontológica*

Desde esta perspectiva, uno de los análisis más interesantes es el que parte del análisis del lenguaje griego, de su uso del verbo *einai*, tal como ha realizado exhaustivamente Calogero. Así, en este contexto, surgirían los usos de Parménides que, a través de una reflexión a partir del lenguaje, habría llegado a la formulación del Ser. Así, 1.º la estructura de la vía de la verdad se plantearía a través de los usos lingüísticos del verbo *einai* y de la negación, dentro de unas estructuras arcaicas de pensamiento; así, 2.º la multiplicidad de presencias de *einai* permitiría una hipóstasis para llegar a lo común que se expresa en el *to eon* o en el *ta eonta* y 3.º se sumiría una estructura lógico-ontológica que se podría sintetizar en el siguiente esquema:

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| *Lenguaje* | → | *Lógica* | → | *Realidad* |
| *Eimi* | → | verdad | → | existencia |
| *ouk* | → | falsedad | → | no existencia |

Por otra parte, para Untersteiner la vía de la verdad debe entenderse en un sentido metodológico que lleva a la afirmación de un sistema ontológico: «l'essistenza di *eon* è sempre subordinata, gnoseologicamente s'intende, al metodo», que se desarrollaría en tres fases: la del *odos*, la del *noos* y la del *logos*. Y este proceso progresivo del método llevaría a la construcción del ser.

Las interpretaciones estrictamente ontológicas van desde las que sitúan en la vía de la verdad el origen de la metafísica o interpretan el ser desde posiciones existencialistas (Heidegger o Reizler) hasta aquellas, como en Zeller o Burnet, que la interpretan como continuación de la búsqueda de la materia de la que está formada la Realidad, en la tradición jonia, llegando Burnet a calificar a Parméni-

4. Vid. la interesante obra de Marcel Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, F. Maspero, París, 1973.

des como padre del materialismo, o aquellas, como en Natorp, Gomperz, etc., que afirman la inmaterialidad del ente parmenídeo.

### 3.3. *Lectura política*

Para algunos autores, como Thomson, la vía de la Verdad y la descripción del Ser son reflejo de una sociedad o un modelo social que el autor propugna para Elea. Así, la idea de un ser eterno e inmutable sería expresión del ideal aristocrático de unos valores eternos e inmutables y de una sociedad en la cual hay un lugar para cada cosa y cualquier cambio supondría un desorden con la consecuente necesidad de reestablecer el orden primitivo, papel que jugaría *Dike*, entendida así como identificación con el orden natural (*physis*) y con la Tradición.

Sin embargo, la interpretación política más concreta y detallada la hallamos en Capizzi. Ante el peligro exterior de los cartagineses (que hablan una lengua incomprensible, un discurso dudoso), debe reestablecerse la unión entre las dos comunidades de Elea, y este ideal, este modelo se traduce a nivel político en una ley (que Parménides habría redactado como legislador) y su justificación teórico-ideológica, que sería la caracterización del Ser como modelo de polis, aunque con el contenido aristocrático: así los predicados de homogeneidad, estabilidad, etc.

## 4. La Vía de la Opinión

Así como en el caso del proemio y de la vía de la Verdad disponemos de una mínima cantidad de versos continuados, en el caso de la vía de la Opinión solamente disponemos de unos pocos versos dispersos y de testimonios de otros autores. Este hecho dificulta un análisis global y coherente de la visión de Parménides, pero, por encima del simple enunciado de temáticas tratadas en esta vía (conocimiento, astronomía, concepción del universo, embriología, teología, etc.), debemos preguntarnos: ¿qué papel debe concederse a la vía de la Opinión en el conjunto del poema parmenídeo?

Muchas y diversas son las respuestas posibles a tal pregunta, y, de hecho, muchas se han dado. La interpretación general que se haga del poema condiciona la lectura parcial de la última parte. Tratando de sintetizar las distintas lecturas realizadas de esta vía, se podrían agrupar en los siguientes apartados:

1) lectura histórico-genética,
2) lectura doxográfica-polémica,
3) lectura hipotético-fenomenológica,
4) lectura gnoseológica de Reinhardt,

5) lecturas ontológicas contemporáneas,
6) lectura política.

### *4.1. Lectura histórico-genética*

Los elementos centrales de esta lectura estarían en:

a) la radical distinción y oposición entre las dos vías,
b) las dos vías corresponden a dos momentos distintos del pensamiento parmenídeo,
c) la vía de la opinión refleja sus primeras opiniones, sean de origen jonio, sean de origen pitagórico,
d) la posición del propio Parménides ante las opiniones de esta última parte serían radicalmente negativas y críticas.

Los principales defensores de tal lectura los encontraríamos básicamente en Nietzsche, E. de Marchi, A. Faggi, A. Frenkian y P. M. Schuhl.

Así en palabras de Faggi «la dottrina dell'Essere fu in Parmenide il frutto di una riflessione matura; nell'età giovanile egli credé, come tutti gli uomini, a quel mondo dell'opinione che costituisce la seconda parte del suo poema. Né poté forse mai dimenticare del tutto le dottrine dualistiche, che in quell'età aveva appreso alla scuola pitagorica... si potrebbe credere che Parmenide come il Leopardi, non potesse fare a meno di tornare con qualche compiacenza ai «dolci inganni» della sua prima età».

Sin embargo, existen fuertes argumentaciones en contra de esta interpretación:

a) difícilmente pueden entenderse en boca de la propia diosa, que dice la Verdad, unas descripciones que serían radicalmente falsas,
b) en el fragmento 1, vv. 28-30, la diosa ha expuesto que para conocerlo todo (*panta pythesthai*) debe también conocerse *brotōn doxas*,
c) desde el punto de vista teórico *alētheia* y *doxa* no aparecen en el poema como dos fases cronológicamente distintas dentro de una teoría epistemológica, sino formando una articulación que no se define cronológicamente sino por grados de seguridad.

### *4.2. Lectura doxográfica-polémica*

Según esta lectura debería entenderse la vía de la opinión como:

a) una descripción de las teorías anteriores a Parménides, de la misma forma

que más tarde Aristóteles precederá sus propias teorías de las teorías de sus antecesores,

b) una crítica a estas concepciones anteriores, que son erróneas frente a la teoría verdadera expuesta por el autor en el poema.

Se sitúan en esta línea autores como Diels, Kinkel, Nestle, Capelle, Burnet y Levi.

Así afirma Levi «l'identificazione fatta dal Burnet appare giusta, sicché, si deve ammettere che la teoria della doxa è essenzialmente l'esposizione della cosmologia dei Pitagorici... Bisogna osservare che la concezione di Parmenide si contrapponeva sia alle opinioni non scientifiche della coscienza comune, sia a quelle dei pensatori contemporanei (i Milesi, i Pitagorici, Eraclito) che avevano costruito sistemi cosmologici... Solamente la cosmologia dei Pitagorici era esplicitamente partita da due principi contraposti, l'uno dei quali, il vuoto, coincideva col Non-Essere... Appunto perciò occorreva che questa dottrina esposta in modo particolare, nella sua intima struttura: infatti, chi fosse stato sicuro della falsità delle sue premesse, avrebbe visto in ogni sua determinazione una conseguenza dell'errore iniziale».

También frente a estas interpretaciones cabría argumentar en contra:

a) la exposición de la doxa no es puramente negativa y crítica, y no parece tener un carácter histórico, sino que en alguna forma tiene en boca de la diosa un cierto carácter normativo,
b) igualmente es difícil aceptar con Diels un supuesto carácter ironizante al modo de Platón, pues hasta él no encontramos este tipo de recurso.

### 4.3. *Lectura hipotética-fenomenológica*

Según descripción de Reale, esta lectura podría caracterizarse como «la dottrina esposta nella doxa rappresenta secondo Parmenide l'ipotesi più coerente e compiuta, posto que questo mondo abbia o che a questo mondo si debba attribuire (sia pure da un punto di vista relativo, inferiore, erroneo) una qualche fenomenica realtà; o anche: ammesso il punto di vista dualistico (punto di vista, ovviamente, erroneo per Parmenide, ma che è conforme al mondo comune di vedere di certi filosofi), l'esposizione della dóxa ne mostra le necessarie e coerenti conseguenze, e cioè rappresenta le coerenti conseguenze che si hanno a partire da quell'ammissione».

Con distintas variantes se encontrarían en esta línea autores como Albertelli, Brentano, Th. Gomperz, Patin, Kranz, Wilamowitz, E. Meyer, Lortzing, Win-

derlband-Gaedeckemeyer, Lincke, Kühnemann, Medicus, Cornford, Coxon, Raven, Pasquinelli, Verdenius y Minar.

Albertelli, por su parte, distingue dos posibles interpretaciones:

1) «Parmenide attribuisca al modo della sensibilità... una sua realtà per quanto fenomenica, e che quindi si proponga di delineare una conezione di esso che, pur essendo da un punto di vista assoluto, scientifico, insostenibile, tuttavia, da un punto di vista relativo abbia una sua logicità e sistematicità e si presenti di conseguenza, di fronte alle altre spiegazione, come l'ipotesi piú coerente e soddisficante»,
2) «Parmenide nella sezione dedicata alla doxa ha voluto delineare quella, che ammesso il punto di vista dualistico... che è proprio dell'opinione comune legata all'apparenza sensibile, doveva essere logicamente e coerentemente la spiegazione dell'universo».

Para Brentano, Parménides se ve obligado a apartarse de la visión unitaria de la realidad, pues los sentidos presentan una imagen múltiple de la realidad, y para explicar la multiplicidad que nos muestran los sentidos debe recurrir a una hipótesis dualística que explique los fenómenos, hipótesis que para Brentano está ligada a la tradición jonia.

Para Th. Gomperz la explicación de la vía de la verdad no resulta suficientemente satisfactoria para explicar el reconocimiento que llega a través de los sentidos; asi, traduciéndolo a un lenguaje moderno postkantiano, lo que propone Parménides es:

1) distinguir entre un conocimiento sensible que nos aporta un mundo fenoménico, frente a un conocimiento puramente racional que nos aporta un mundo necesario y analítico, y
2) afirmar la validez de un conocimiento subjetivo y relativo que define nuestro mundo propio frente al mundo de los otros.

Para Kranz, en la vía de la opinión hay que considerar que:

1) la explicación que nos ofrece es la mejor teoría posible para explicar el mundo fenoménico en el ámbito de los límites de la propia experiencia humana,
2) la falsedad de la explicación lo es solamente en relación a la diosa y al plano superior que representa (racionalidad), pero desde el plano humano no encierra falsedad. En términos epistemológicos desde el plano de la razón es una explicación incorrecta, desde el plano de la sensibilidad es correcta,

3) la doctrina que expone Parménides está tomada de los pitagóricos, pero él la ha articulado de una manera propia original.

En opinión de Cornford hay que considerar que:

1) mientras la vía de la verdad establece los atributos de la realidad (ser) desde el punto de vista de la cantidad, la vía de la opinión los establece desde el punto de vista de la cualidad,
2) el origen de la afirmación de estas cualidades (sensibles) está en el lenguaje humano, pues como afirma el fragmento 9, son los humanos quienes han dado nombres, siendo así que el uso de sustantivos distintos ha obligado a reconocer sustancias distintas.

Frente a esta interpretación la crítica más fuerte ha procedido de autores como Schwabl y Untersteiner, que veremos más adelante, los cuales a partir de bases filosóficas y filológicas han tratado de mostrar que no hay que confundir la doxa permanídea con las opiniones erradas de los mortales, con lo cual las vías serían tres y la crítica de la diosa se centraría en las falsas opiniones de los mortales y no en las teorías que explica Parménides en esta parte del poema.

### *4.4. La lectura gnoseológica de Reinhardt*

La interpretación que propone Reinhardt es una interpretación de tipo gnoseológico, fuertemente impregnada de sentido kantiano, y cuyos elementos centrales serán:

1) la vía de la opinión no puede ser una simple hipótesis, ya que no puede ponerse en boca de la diosa parmenídea simples hipótesis explicativas de los fenómenos,
2) las vías que propone Parménides son las posibilidades del pensamiento; y esto a partir de unos presupuestos:
   a) el ser es
   b) el ser no es
   c) el ser y el no ser son (a la vez),

   así mientras la vía de la verdad muestra el camino del «ser es», la vía de la opinión muestra el camino de «ser y no ser son», mientras que la segunda posibilidad («el no ser es») es la contradictoria e impensable;
3) en la vía de la opinión ser y no ser equivalen a luz y oscuridad,
4) el error está en la mezcla de ser y no ser (es decir luz y oscuridad), y la vía de la opinión muestra las consecuencias que se siguen de ello.

### *4.5. Las lecturas ontológicas contemporáneas*

Entre las reinterpretaciones intentadas en los últimos años destacan las de H. Schwabl, M. Untersteiner, Mansfeld, entre otras, especialmente algunas de tipo existencialista.

El punto de partida de Schwabl es el análisis lingüístico de 8, 53-54, que traduce como:

«así, pues, ellos decidieron dar nombre a dos formas, de las cuales una unidad no es necesaria; en este punto han caído en error»

Para llegar a esta traducción Schwabl critica la interpretación de Aristóteles en la Metafísica de *morphai* como causas o principios, asimilando luz al ser y oscuridad al no ser. Frente a ello Schwabl mantiene:

1) el *tōn* del verso 54 no puede entenderse como partitivo, sino como colectivo, así *tōn mian* debe entenderse como «unidad de las dos formas»,
2) tanto la luz como la oscuridad existen, son ser,
3) el error de los humanos está en creer que no es necesaria una unidad entre ellas,
4) frente a este error hay que reconocer el ser como unidad de contrarios,
5) así el poema trataría tres puntos:
   a) el ser y la verdad,
   b) la auténtica y válida esfera de las apariencias, la verdadera opinión,
   c) la concepción falsa de los fenómenos,
6) así, la *doxa* de Parménides (la opinión verdadera o correcta) es una continuación (y no una oposición) de la verdad.

Así, las dos vías del fragmento 6, ambas condenadas, no son la verdadera opinión y la falsa opinión, sino los dos aspectos que toma la falsa opinión: expresada a través de las opiniones populares o expresada a través de las opiniones de los filósofos.

Por su parte, Untersteiner toma también como punto de partida la existencia de tres vías, así, existe la vía de la *doxa*, errada, y la vía de la *doxa*, correcta, que forma parte de «l'única "via" *dell'alētheia* e della *doxa*». Esta oposición se expresa en la oposición entre las *gnomai* del verso 54 y las *doxai broteiai*: «qui si palesa l'opposizione fra le *doxai broteiai* esprimente la realtà e le *gnomai* che sostengono il dualismo: infatti mentre per aquesta concezione si ha l'antitesi di *phlogos aitherion pyr* che è *mē tōyton* con *nux*, secondo la doxa al contrario *phaos e nyx* sono *isa amphotera*, qualitattivamente eguali».

Y la relación entre la vía de la verdad y la de la opinión es una cuestión de tiempo: «le *doxai* si attuano nella temporalità, pur essendo questa presenzialità,

realtà; sotto tale aspetto si può dire che *eon* è a un tempo «esistente» e «presente»... Ecco il problema della *doxa*: il reale nella temporalità».

Mansfeld, a partir del análisis filológico de Schwabl, interpreta la relación entre ser y no ser como una disyunción lógica, a partir de la cual se desarrolla la vía de la verdad, mientras que la oposición entre luz y oscuridad es una pseudo-disyunción y a partir de ella se desarrolla la vía de la opinión.

### *4.6. La lectura política*

Dentro de la interpretación política general que A. Capizzi realiza del poema, interpreta doxa en el sentido de «la fama che le cose hanno presso i mortali», doxa que en el proemio «era di natura politica» y que aquí «si tratta della fama che godono presso i mortali (e cioè presso il popolo di Velia) non i capi politici e militari, ma gli scienziati e le loro «opinioni» (*gnōmai*)». Desde esta perspectiva, la vía de la opinión sería una muestra «di tolleranza e di comprensione (di «dialogo», diremmo oggi) verso le false scienze, che, per il solo fatto di «godere buona fama» in città non possono venir trascurate dal legislatore ma anzi vanno conosciute alla loro fonte (la medicina a Crotone, l'astronomia a Mileto)»; esta posición frente a las *gnōmai* estaría provocada porque «personalmente Parmenide, cultore di semantica e di logica, educato da Senofane al ragionamento e da Aminia al dispiezzo del mondo esterno, non doveva amare molto le scienze empiriche; ma, come legislatore, doveva in qualche modo «tenere conto della loro esistenza» in cuanto cose che godevano una certa «fama» nella comunità da governare; perciò, pur mettendone in evidenza l'errore di base (l'uso dei nomi), ne «esplora» i contenuti, e vuole che l'elenco di tali contenuti sia completo, in modo che le leggi che sta elaborando tengano conto di tuto».

La significación de esta muestra de tolerancia puede, o bien ser una muestra de pragmatismo político por parte del legislador aristocrático, que pacta con la facción popular de la ciudad, o bien poner en cuestión el carácter aristocrático de la constitución de Parménides, y en este último sentido se pronuncia E. L. Minar, quien también centra su lectura de la vía de la opinión en la relación entre doxa y política.

Para Capizzi, debe descartarse que las teorías que refleja el poema pertenezcan al propio Parménides, sino que reflejan ideas extendidas, que gozaban de fama y prestigio entre los habitantes de la ciudad: las doctrinas astronómicas procedentes de Mileto, en especial las de Tales y Anaximandro, y las doctrinas médico-biológicas, procedentes probablemente de Alcmeón.

La fama de Tales entre los eléatas debía ya proceder de la fama que gozaba entre los focenses, fundadores de Elea, ya que Focea fue un poco la ciudad piloto

de la política jonia, y la actividad de Tales, como sabemos, fue, a la vez, una actividad «científica» y «política». Capizzi cree encontrar algunas ideas que claramente deben proceder de Anaximandro (la doctrina de los contarios, la teoría de las coronas de fuego) y de Anaxímenes (la contraposición astros de fuego/cuerpos oscuros, la luz de la luna como reflejo).

Por otra parte, en la ciudad de Elea existía una escuela médica, e incluso, debido a algunas inscripciones, algunos autores han mantenido la tesis de la pertenencia de Parménides a tal escuela. Sin embargo, la opinión de Capizzi se inclina por suponer que eran las ideas procedentes de Alcmeón, médico-biólogo, especialmente centradas en la teoría del equilibrio entre las partes y miembros constituyentes del cuerpo.

## Bibliografía

### *Obras fundamentales sobre Parménides*

Beaufreti, Jean: *Le poème de Parménide*, París, 1955.
Bormann, K.: *Parmenides, Untersuchungen zu den Fragmenten*, Hamburgo, 1971.
Bowra, C. M.: «The Poem of Parmenides», en *Classical Philology*, 32, pp. 125-132, 1937.
Calogero, Guido: *Studi sull'eleatismo*, Tipografia del senato, Roma, 1932.
Capizzi, Antonio: *Introduzione a Parmenide*, Editori Laterza, Roma, 1975.
Cornford, F. M.: *Plato and Parmenides*, Londres, 1930.
Frankel, Hermann: *Parmenidesstudien*, Nachrichten der Götinger Gesellschaft der Wissenschaften, 1930.
Mansfeld, J.: *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Van Gorcum, Assen, 1964.
Mourelatos, A. P. D.: *The route of Parmenides*, Yale UP, New Haven y Londres, 1970.
Raven, J. E.: *Pythagoreans and Eleatics*, Cambridge UP, 1948.
Reinhardt, Karl: *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Friedrich Cohen, Bonn, 1916.
Schwabl, Hans: *Sein und Doxa bei Parmenides*, Weinner Studien 66, pp. 50-75, 1953.
Taran, Leonardo: *Parmenides: A Text with Translation, Commentary and Critical Essays*, Princeton UP, 1965.
Untersteiner, Mario: *Parmenide, Testimonianze e frammenti*, La Nuova Italia, Florencia, 1958.
Verdenius, W. J.: *Parmenides. Some Coments on his Poem*, Groningen, 1942.

Vlastos, Gregory: «Parmenides 'Theory of Knowledge'», en *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 77, pp. 66-77, 1946.
Zafiropulo, Jean: *L'école éléate*, París, 1950.

*Obras generales sobre la filosofía griega y los presocráticos*

Burnet, John: *Early Greek Philosophy*, Adam and Charles Black, Londres, 1930.
Furley, D. J. y Allen, R. E.: *Studies in Presocratic Philosophy*, 2 vol., Routledge-Kegan, Londres, 1970.
Mourelatos, A. P. D.: *The Pre-socratics*, Anchor Books, Nueva York, 1974.
Guthrie, W. K. C.: *A History of Greek Philosophy*, Cambridge UP, vol. II, 1965.
Kirk, G. S. y Raven, J. E.: *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1969.
Ramnoux, Clémence: *Etudes présocratiques*, Editions Klincksieck, París 1970.
Zeller, E.; Mondolfo, Rodolfo: *La filosofía dei Greci nel suo sviluppo storico*, vol. III, La Nuova Italia, Florencia, 1967.

*Obras para el contexto histórico*

Boardman, John: *Los griegos en ultramar: comercio y expansión colonial antes de la era clásica*, Alianza universidad, Barcelona, 1975.
Dunbabin, T. J.: *The Western Greeks*, Oxford UP, 1948.
*The Cambridge Ancient History*, vols. IV y V, Cambridge, 1923-1929.

*Obras sobre la interpretación Tribu-Polis y Mito-Filosofía*

Cornford, F. M.: *From Religion to Philosophy*, Cambridge UP., 1912.
Frankfort, H y H. A.: *El pensamiento prefilosófico*, FCE., México, 1954.
Thomson, George: *The First Philosophers*, Lawrence-Wishart, Londres, 1955.
Vernant, Jean-Pierre: *Los orígenes del pensamiento griego*, EUDEBA, Buenos Aires, 1965.
*Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Ariel, Barcelona, 1973.

*Textos y ediciones de Parménides*

Kranz, Diels W.: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Wiedmann, Berlín, 1903. Ediciones posteriores fundamentales son las ya citadas de Untersteiner, Taran y Bormann.